



فصل‌نامه تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب فارسی

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بوشهر

شماره چهل و دوم - زمستان ۱۳۹۸ - از صفحه ۱۱۳ تا ۱۲۹

نمادها و تمثیل‌های نور در متون عرفانی

ساره تربیت

گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بین‌المللی خرمشهر - خلیج فارس، دانشگاه آزاد اسلامی، خرمشهر، ایران

چکیده

سلوک، اساسی‌ترین بخش عرفان است و فلسفه‌ی انجام آن مربوط می‌شود به تمایلات گوناگون بشر از جمله بازگشت به سرزمین نور و کسب زندگی جاودان که در عرفان اسلامی "بقا" خوانده می‌شود. در پی هبوط انسان، آن چه را "قوس نزولی" می‌نامند، به اتمام رسیده و انسان، به عنوان تنها موجودی که توانمندی صعود و بازگشت به شهر حقیقی را دارد، می‌بایست "قوس صعودی" را به سمت شهر جان، طی کند. سالک در مسیر سلوک، انواری را مشاهده می‌کند که گاه قابل دسته‌بندی است و گاه فاقد معیار مشخصی برای این کار؛ به عنوان مثال تعدد عناوین این نورها و همچنین جابجایی آن‌ها در طول تقسیم‌بندی‌های ارائه شده، عمده‌ترین مانع انجام این فرآیند، محسوب می‌شود. در این پژوهش که به شیوه‌ی توصیفی-تحلیلی انجام شده است، نویسنده به بررسی تمثیل‌های نور در عرفان اسلامی پرداخته و نتیجه حاصل شده این بود که همه‌ی این تقسیم‌بندی‌ها ریشه در گرایش عرفا به نمادپردازی و تمثیل‌گرایی دارد.

واژگان کلیدی: تمثیل، نور، عرفان اسلامی، نماد.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۱۸

پست الکترونیک نویسنده مسئول: sara.tarbiat@gmail.com

مقدمه

در عرفان اسلامی، سلوک به دو شیوه انجام می‌پذیرد؛ یا به صورت اجرای برخی دستورالعمل‌ها که به طور کلی هدف از آن‌ها، در نهایت تبدیل اخلاق ذمیمه به اخلاق حمیده است و یا به صورت نمادین که در این پژوهش بیش از شیوهی اول، مورد توجه است. در شیوهی نمادین، همه‌ی مراحل سلوک و دریافت‌های معنوی به صورت تمثیلی بیان می‌شود و انوار الهی که در طی سلوک بر قلب سالک می‌تابد؛ در قالب اشکال، رنگ‌ها، هیأت‌ها و... نمودار می‌شود.

در آثار عرفانی، زبانی ویژه به کار رفته است که با عناوینی چون رمز، تمثیل یا تأویل شناخته شده‌تر است. این زبان با توجه به مشکلات خاص زمانه که توأم با تکفیر و تحقیر بود، در میان اهل تصوف رایج و رفته رفته به عنوان سبک خاص نثر و نظم صوفیانه شناخته شد. برخی از عرفا، با توجه به تعلیمات سلسه‌ی عرفانی خود، نمادها و تمثیل‌هایی به این زبان افزودند که به مرور زمان، عامل غنای ادبی سبک صوفیانه شد.

به طور کلی می‌توان نمادها و تمثیل‌های برجسته‌ی سلوک را در مفهوم نور جستجو کرد که مقصود و غایت سلوک محسوب می‌شود. سالک جهت شناخت حضرت حق که نور محض است، مسیری را طی می‌نماید و در این مسیر، انواری را مشاهده می‌کند.

چدویک، سمبولیسم را هنر بیان غیر مستقیم مفاهیم می‌داند: واژه سمبولیسم به عنوان یک اسم عام، مفهوم به غایت وسیعی دارد. این واژه را می‌توان برای توصیف هر شیوه‌ی بیانی به کار برد که به جای اشاره مستقیم به موضوعی، آن را غیر مستقیم و به واسطه‌ی موضوع دیگری بیان کند. [رک:

چدویک، ۱۳۷۵: ۹]

استفاده از رمز و تمثیل رمزی در زبان پارسی، سابقه‌ای طولانی دارد. در عرفان نیز استفاده از تمثیل، نماد و رمز، سبکی ویژه در بیان مفاهیم عرفانی به شمار می‌رود. مولوی معتقد است که به عنوان مثال، فرعون و موسی، تمثیلی هستند برای بیان دو قدرت متضادی که در ذات انسان قرار گرفته:

ذکر موسی بند خاطرها شده است	کین حکایتهاست که پیشین بدست
ذکر موسی بهر روپوشست لیک	نور موسی نقد تست ای مردنیک
موسی و فرعون در هستی تست	باید این دو خصم را در خویش جست

(مولوی، ۱۳۸۳: ۷۱/۳)

در مورد تمثیل‌های نور، نظر مستقلی ارائه نشده است؛ اما با توجه به اینکه، سالک در نهایت به رؤیت

نور، نائل می‌آید، می‌بایست آنچه را که به صورت نور یا به جای نور، رؤیت می‌شود، به عنوان تمثیل نور به حساب بیاوریم.

۱-۱. بیان مسئله

نور از سمبل‌های برجسته عرفانی است که در اکثر متون منظوم و مثنوی مورد توجه قرار گرفته است. عرفا از تمثیل‌ها و نمادهای گوناگونی جهت معرفی نور استفاده کرده‌اند که هر کدام منشعب از تفکر و نگرشی خاص است که در نهایت، نظام زیبایی‌شناسانه‌ی خاصی را می‌آفریند. بررسی نموده‌های متفاوت نور می‌تواند فرآیند و روند تصویرسازی ایدئولوژیک در متون عرفانی را مشخص نماید.

۱-۲. ضرورت و اهداف تحقیق

هدف از نگارش مقاله، شناخت تمثیل‌ها و نموده‌های متفاوت از نور است که تاکنون کمتر بدان توجه شده و به صورت مستقل بررسی نشده بود. شناخت شیوه‌های گوناگون تصویرسازی می‌تواند فرآیند نظام زیبایی‌شناسی در متون عرفانی را مشخص نماید که در مجموع راهی جدید در نورشناسی و تصویرشناسی منشعب از فرقه‌های عرفانی است.

۱-۳. روش تحقیق

مقاله‌ی حاضر بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای و به شیوه‌ی توصیفی-تحلیلی انجام شده است.

۱-۴. پیشینه‌ی تحقیق

پژوهش‌های عمده‌ای در زمینه‌ی انوار عرفانی انجام شده است، از جمله کتاب "تأملی بر نور و ظلمت در متون فلسفی و عرفان اسلامی" نوشته‌ی شکرالله پورالخاص (۱۳۹۲)، نویسنده در این کتاب تلاش کرده تا دیدگاه عرفانی و فلسفی در مورد نور و ظلمت را مورد بررسی قرار دهد. مقاله‌ی "در پرتو انوار معنوی" از وفایی و نزهت (۱۳۸۸) به تحلیل ساختار معنایی و محتوایی تجارب مشایخ برجسته عرفان در مورد نور خدا پرداخته است. نزهت (۱۳۸۸) در مقاله‌ی دیگری با عنوان "نماد نور در ادبیات صوفیه" ضمن مطالعه و بررسی پیشینه‌ی مفهوم نماد نور در تفاسیر کهن عرفانی به سیر و تطور آن در متون برجسته‌ی عرفان و تصوف اسلامی پرداخته است. مقالات نگارش یافته در این زمینه بیشتر به بیان چستی نور پرداخته و به سطح بلاغی و به ویژه تمثیلی آن، بی‌توجه بوده‌اند. مهم‌ترین اثر در این

زمینه، مقاله‌ی "سمبولیسم نور و رنگ در عرفان ایرانی-اسلامی" از نیکوبخت و قاسم زاده (۱۳۸۷) است که به نقش سمبولیک رنگ‌ها در بیان کیفیات نفسانی و تجربه‌های شخصی عرفا پرداخته است.

۲. بحث و بررسی

در اینجا به بررسی مواردی که در عرفان به عنوان تمثیل برای نور قرار می‌گیرند، می‌پردازیم.

۲-۱. مراتب نور

در متون عرفانی، سلسله مراتب خاصی برای نور ارائه گردیده است. میبیدی در کشف الاسرار، مراتبی را برای نور برشمرده که بخشی از آن ذکر می‌گردد: «بدان که انوار باطن در مراتب خویش مختلف است: اول نور اسلام است و با اسلام نور اخلاص، دیگر نور ایمان است و با ایمان صدق، سدیگر نور احسان است و با احسان نور یقین. و باز اهل حقیقت و جوانمردان طریقت را نور دیگر است و حال دیگر. نور فراست است و با فراست نور مشاهدت، باز نور توحید است و با توحید نور قربت در حضرت عنایت. بنده تا در این مقام بود بسته‌ی روش خویش باشد، از ایدر باز کشش حق آغاز کند. جذبه الهی در پیوندند، نورها دست در هم دهد: نور عظمت و جلال، نور الوهیت، نور هویت ...» (میبیدی، ۱۳۸۹: ۶ / ۵۴۲)

در مقالات کاملین که در حاشیه‌ی اشعه‌اللمعات، به چاپ رسیده، اظهار نظری درباره‌ی مراتب کمال نور ذکر گردیده است: «چون سالک بر ذکر مداومت نماید انوار کثیره ساطعه در باطن مرئی گردد. اوائل آن انوار که امثال بروق ظاهر گردد لوائح نامند و بعد از آن انوار درنگ کننده پدید آید در باطن که یک وقت و دو وقت و سه وقت پاینده باشد و این انوار را لوامع خوانند. بعد از آن درنگ انواری که پدید آید بیشتر باشد، و این انوار را "طوالع" گویند.» (نقل از: گوهرین، ۱۳۸۸: ۸۳ / ۱۰)

آنچه در این بیانات، بیش از هر چیز ارزشمند است، نامگذاری صوری بر انواری است که در طی سلوک مشاهده می‌شود. این نامگذاری‌ها بیش از اینکه ارزش تعریفی داشته باشند، ارزش تکاملی دارند؛ بدین معنی که آنچه در نهایت ارزشمند است، مسیری است که سالک از اولین نور تا آخرین آن که نور خدا یا نور حقیقی نامیده می‌شود، را دنبال کرده و به این وسیله به هدف نهایی سلوک که شناخت خداوند و رؤیت نور اوست، نائل می‌آید. احمد غزالی در بحرالحقیقه، از پانزده نور نام می‌برد: «نور هدایت، نور عنایت، نور معرفت، نور احسان، نور یقین، نور صدق، نور رعایت، نور انابت، نور اجابت، نور سعادت، نور وحدانیت، نور جلال و نور عظمت» (احمد غزالی، ۱۳۷۶: ۶۸-۶۵) البته باید

یادآوری کرد که نور سوم بنا به اظهارات مصحح، از نسخه‌ی خطی حذف شده است. (همان: ۶۶)

۲-۲. مصادیق نور

در مورد تقسیم‌بندی مصداق‌های نور، به دو روش متفاوت می‌توان عمل کرد. ابتدا این که مصادیق را بر اساس عناوین آن، دسته بندی کرد. مثلاً در این راستا می‌توان به عناوینی چون "نور معرفت"، "نور هدایت" و "نور عشق" و... اشاره کرد. این عناوین، همان‌گونه که عزالدین کاشانی گفت، به مراحل از رؤیت نور مرتبط است که ارتباط تنگاتنگی با مراحل سلوک دارد و صرفاً جهت تعیین صعود ارزشمند است و ذکر آن تنها در صورتی سودمند است که بتوان ترتیب مشخص و ثابتی برای آن مشخص کرد و یا اینکه مصادیق نور را بر اساس نمود ظاهری آن که جنبه‌ی تمثیلی نور است، دسته بندی کرد که به نظر می‌رسد، شیوه‌ی دوم، تا حدودی قابل اعمال‌تر است.

۲-۳. رؤیت

رؤیت، مشاهده، دیدار و عناوینی از این قبیل، همگی حکایت از یک مرحله‌ی اساسی در عرفان دارد. مرحله‌ای که سالک پس از ریاضت‌ها و کوشش‌ها، بدان نائل آمده و به شهود نور حقیقی می‌رسد. مراحل که پیش از این ذکر گردید، بیانی تمثیلی برای رسیدن به این مرحله بوده است. وجود سالک چونان آینه‌ای در نظر گرفته شد که با زدودن زنگ‌ها و ظلمت‌ها، آماده‌ی شهود گردید. سماع یا ذکر، عامل گشایش درهای عالم بالا و شهود نور شد و مقوله‌ی "انوار رنگی"، با بیان صعودی نمادین، سالک را به شهر جان رساند تا بتواند در آن جا، به حقایق نورانی و نورهای حقیقی بنگرد. گوهرین درباره‌ی مشاهده می‌نویسد: «مشاهده رؤیت و دیدنی است که آن را وصف نتوان کرد و آن دیدن حق و غیب است به دیده‌ی دل... سالک در طی سلوک پس از گذراندن مراحل ریاضت و مجاهدت، ابتدا به مقام "محاضره" رسد. و پس از چندی به مقام "مکاشفت" نایل آید و سپس به حال مشاهده رسد و این حال وقتی حاصل شود که باطن سالک از هر گونه شایبه‌ای پاک شود.» (گوهرین، ۱۳۸۸: ۲۶۷/۹). سمنانی، تجلی را به دو بخش صوری و معنوی تقسیم کرده و معتقد است که در تجلی صوری، خداوند در هر شکلی قابلیت تجلی دارد: «اما آن که گفت: رأیت ربی علی صوره الفرس، چنانست که حق تعالی را تجلیست، صوری و معنوی و آن به آثار نسبت دارد، و نوری و آن به افعال نسبت دارد، و معنوی و آن به صفات تعلق دارد و ذوقی و آن به ذات تعلق دارد. و در تجلیات صوری حق تعالی در صورت جمیع اشیاء بر بنده تجلی کند، از مفردات عنصریات و از معادن و نبات،

حیوان و انسان، چون در صورت مولید تجلی کند و آن تجلی از مرتبه‌ی دیگر به مرتبه‌ی دیگر خواهد پیوست. در افق مولود تجلی کند و بعد از آن به دیگر مولود ابتدا کند...» (سمنانی، ۱۳۷۸: ۱۴۵-۱۴۴) او در جایی دیگر، تجلی به صورت "پیکره" را تجلی صوری و مختص به بدایت سلوک می‌داند و تجلی به صورت حضور ذوق در وجود سالک را، تجلی نهایی می‌داند (همان: ۲۰۴). البته باید توجه داشت که رؤیت در میان مسلمانان همواره مسئله مناقشه برانگیزی بوده که به صورت صد در صدی، مورد قبول واقع نشده است. «عموماً فلاسفه و شیعیان منکر رؤیت بوده‌اند و فقط اشاعره بر این امر یعنی امکان رؤیت، اصرار ورزیده‌اند.» (مظفر، ۱۳۷۴: ۱۲۴) حال باید پرسید این اندیشه، از کدام خاستگاه به عرفان اسلامی تزیق شده است؛ به ویژه وقتی که سمنانی از رؤیت خدا در ظاهر اسب و دیگر پدیده‌ها می‌گوید و یا شاهد جدال سراج با صوفیان در تقبیح انتساب رؤیت حق به اشکال گوناگون هستیم. شاید بتوان ادعا کرد که این باور، چندان ارتباطی با اندیشه‌ی اسلامی ندارد؛ چرا که شأن و مرتبه پروردگار، بالاتر از آن است که در صورت اشیاء یا حیوانات، متجلی شود. سخنان نسفی ما را به یاد تجلی‌های چندگانه ورغنه یا سیمرغ می‌اندازد: «در اوستا "بهرام یشت" آمده که ورغن (شاهین) یا فرشته‌ی بهرام به ده گونه: باد تند، گاو ورزا، شتر سرمست، گراز نر، جوان پانزده ساله‌ی فروغمند، شاهین بلند پرواز، میش پیچیده شاخ، بز زیبا، مرد دلیر رایومند، خود را به زرتشت نمایانده است.» (بختورتاش، ۱۳۸۰: ۵۵) ولی برای اثبات آن، نیازمند به اثبات دیگر عناصر عرفان با اسطوره‌ی "ورغنه" یا "سیمرغ" هستیم که البته از عهده‌ی این پژوهش خارج اما ممکن است. «در برخی مواقع نیز اندیشه‌ی رؤیت با مکاتب دیگر، به ویژه اندیشه‌ی هرمس، قابل تطبیق است که بر اساس آن، شخص، صورت ازلی خود را می‌بیند» (کلباسی، ۱۳۸۶: ۱۳۶) کربن با توجه به اندیشه‌ی ابن عربی؛ از رؤیت خود شخص، می‌گوید: «در حقیقت این پدیده مترتب است بر اینکه محب فهم کرده باشد که آن صورت خیالی نه بیرون از وی، بلکه در وجود وی است، به بیان بهتر، همان وجود وی است.» (کربن، ۱۳۸۴: ۲۴۸) که بسیار با اندیشه‌ی هرمس، قرابت دارد.

از میان تجلی‌های گوناگون حق در عرفان اسلامی، دو صورت اصلی آن یعنی "پیر نورانی" و "زیبارو"، و همچنین نمود تمثیلی "غذای نور" و "آب حیات"، که صورت‌هایی دیگر از تجلی نور حق، محسوب می‌شوند، در این بخش معرفی می‌گردد. اما پیش از هر چیز لازم است تا با مشهورترین نظریه نورشناسی که از شاگردان نجم کبری به جای مانده، آشنا شویم.

۱-۳-۲. شهود انوار رنگی

هر مکتب و سلسله‌ای، به واسطه‌ی برخی ویژگی‌های فکری، از سایر فرقه‌ها و مکاتب متمایز می‌شود. در عرفان اسلامی نیز، همین رویه قابل مشاهده است. شاید اولین نویسنده‌ای که به این تمایز در مکاتب و فرقه‌های عرفانی توجه نموده است، هجویری باشد. وی، ضمن اشاره به فرقه‌های صوفیه‌ی زمان خود، به بررسی آراء و افکار آن‌ها و تبیین تمایزها و تفاوت‌ها پرداخته است. با این حال باید توجه داشت که آن چه هجویری درباره‌ی تفاوت اندیشه‌ها در میان فرقه‌ها بیان می‌کند، به فرقه‌ها و مکاتبی منحصر می‌شود که تا قرن پنجم، یعنی زمان نگارش کتاب پیروانی داشته و ترویج می‌گشته‌اند. پس از این قرن نیز می‌توان فرقه‌هایی را شناسایی کرد که باورهایی ناهمسو با دیگر فرقه‌های عرفانی داشته‌اند؛ مانند فرقه‌ی یزیدیه که باورهایشان بسیار منحصر به فرد و غیر منتظره است. با این حال، بیان این تفاوت‌ها، به این معنی نیست که این فرقه‌ها هر کدام به اصولی پایبند است که در تضاد با فرقه‌های دیگر است؛ بلکه کلیاتی در عرفان اسلامی وجود دارد که در نهایت عامل پیوند همه‌ی فرقه‌ها می‌شود. کبروی‌ها که از فرقه‌های تأثیرگذار و ماندگار در عرفان اسلامی می‌باشند، به سبب ارائه‌ی یک نظریه‌ی منحصر به فرد از دیگر فرقه‌های صوفیه اسلامی متمایز گشته‌اند. بر اساس این نظریه، سالک در هر مرتبه از سلوک، نوری رنگین را رؤیت می‌کند که متناسب با مرتبه و جایگاه عرفانی او است. این مؤلفه، همچنین به عنوان مشخصه‌ی فکری این گروه، قابلیت بررسی به عنوان یکی از خصوصیات سبکی را دارد. البته لازم به ذکر است که تألیف متون عرفانی به دو زبان پارسی و عربی از طرفی و متفاوت بودن زبان متون عرفانی که شیوه‌ی خاص زمانه را پیروی نمی‌کرده‌اند، از طرفی دیگر؛ عمده‌ترین عوامل اجتناب از بررسی خصوصیات زبانی آثار شاگردان این مکتب است؛ چرا که متونی نظیر فوائح الجمال از نجم کبری و تحفه البرره از مجدالدین بغدادی به زبان عربی است که قطعاً مطالعه‌ی خصوصیات زبانی آن متون، خارج از هنجارهای زبان پارسی است و ترجمه‌هایی که اخیراً از این متون ارائه شده، فاقد مشخصه‌های زبانی دیگر آثار این عرفاست که چندین قرن پیش به پارسی تدوین شده است؛ بنابراین در این پژوهش، آن چه مورد استناد قرار گرفته می‌شود، عقاید و آراء این فرقه در زمینه‌ی رؤیت است که در حقیقت بررسی مختصات فکری در زمینه‌ی بزرگ محسوب می‌شود که خود از موارد الزامی در پژوهش آثار یک دوره یا جریان فکری به شمار می‌رود. «یافتن مختصات فکری در زمینه‌ی بزرگ macro-context یعنی همه‌ی آثار یک فرد یا دوره یا نوع ادبی از واجبات است» (شمیسا، ۱۳۸۰: ۱۵۷)

نجم کبری، خود در بیان مراتب انوار رنگی، از تمثیل چاه‌های هفتگانه مدد جستجو کرده است. سالک در پی

سلوک، مسیری هفت مرحله را پیموده و در نهایت، نور سبز را رؤیت می‌کند: «هرگاه در مسیر انواع وجود به چاه‌های هفتگانه برخورد کردی آسمان ربوبیت و قدرت حق تعالی برای تو ظاهر می‌گردد و هوای آن آسمان را نور سبز رنگی که در کمال سبزی است و از نور ذات حیات استفاده نموده فرا گرفته است...» (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۸: ۸۲)

نجم رازی که از شاگردان بنام نجم کبری و مؤلف کتاب ارزشمند مرصاد العباد است، در تبیین مراتب رؤیت انوار، همچون مرادش از تمثیل رنگ استفاده کرده و می‌نویسد: «و اما الوان انوار، در هر مقام آن انوار که مشاهده افتد رنگی دیگر دارد بحسب آن مقام، چنانکه در مقام لوامگی نفس نوری ازرق پدید آید و آن از امتزاج نور روح بود با نور ذکر با ظلمت نفس، از ضیای روح و ظلمت نفس نوری ازرق تولد کند و چون ظلمت نفس کمتر شود و نور روح زیادت گردد نوری سرخ مشاهده شود و چون نور روح غلبه گیرد نوری زرد پدید آید و چون ظلمت نفس نماید نوری سپید پدید آید و چون نور روح با صفای دل امتزاج گیرد نوری سبز پدید آید و چون دل تمام صافی شود نوری چون نور خورشید با شعاع پدید آید.» (نجم رازی، ۱۳۸۷: ۳۰۶)

سعدالدین حمویه از دیگر شاگردان نجم کبری است. گرچه او به صراحت دیگر شاگردان نجم کبری به مبحث انوار رنگی نپرداخته؛ اما در مبحث اقسام نقطه، به گونه‌ای از سه رنگ سیاه، سپید و سرخ استفاده کرده است: «بدان ای عاقل فاضل و ای قابل مقبل که: نقطه سه گونه است یکی اسودیه و یکی بیاضیه و یکی احمریه. اسودیه اشارت است به سمع و بصر و نطق و روح الله و روح القدس و روح الامین و نفس واحده و...» (سعد الدین حمویه، ۱۳۸۹: ۳). شایگان بر این اعتقاد است که استفاده از این سه رنگ نمادین، مشخصه‌ی اندیشه‌ی عارفانی است که از سمبل نور و رنگ استفاده کرده اند؛ البته مشهود است که فرقه‌ی مد نظر او، همان سلسله‌ی کبرویه و فرقه‌های منشعب از آن می‌باشد: «با مطالعه‌ی آثار عرفای مکتب آسیای مرکزی که نظریه‌ی انوار رنگین را بررسی و تحلیل کرده‌اند، به یک سلسله تشبیهات بر می‌خوریم: قبل از همه، تشبیه و قیاس بین رنگ‌ها و حالات روحانی در ناخودآگاه است، سپس نفس-وجدان، و سرانجام ابر وجدان (این سه حقیقت که با نفس، عقل، و قلب نیز همانند شده اند)، با رنگ‌های سیاه، سرخ و سفید مشخص گشته‌اند.» (شایگان، ۱۳۸۲: ۲۵۳)

این مبحث در فرقه‌های عرفانی دیگر، در قالب نمادها و تمثیل‌های متفاوت بیان شده است.

۲-۳-۲. شیخ نورانی

صفت نورانی را می‌توان در مورد هر چیز خجسته‌ای به کار برد، مثلاً می‌توان گفت: فکر نورانی، شعر

نورانی، کتاب نورانی، سیمای نورانی یا حتی پیر نورانی. مفهوم خاصی که از این تعابیر برداشت می‌کنیم، وابسته به این است که این تعابیر را کجا به کار می‌بریم. وقتی صفت نور را برای انسان در عرفان به کار می‌بریم، خواسته یا ناخواسته، مفهومی عرفانی به واژه داده‌ایم که صرفاً در همان حوزه قابل فهم و تفسیر است.

شیخ نورانی، تعبیری است که ابن ترکه اصفهانی، از آن استفاده کرده است: «شیخ نورانی در آن حلقه‌ی تقدیس اذکار سبحانی... زنگ آرایش حدثان و دنس آمیزش تعلقات اکوان از مرئی ادراک ایشان می‌زدود» (ترکه اصفهانی، ۱۳۷۵: ۲۸). اما مفهومی که در این بخش، مد نظر ماست، چیزی فراتر از یک شیخ به معنی انسان واقعی است. ابتدا نگاهی می‌اندازیم به مفهوم شیخ نورانی و نور شیخ در عرفان.

شیوخ نورانی که منظور از آن‌ها، کسانیست که به هدایت سالکان روی می‌آورند، از تبار آن مشایخی هستند که آن‌ها را مرتع نور نامیده‌اند: «بباید دانست که خواجه جنید رحمه الله علیه، شیخ علی الاطلاق و قطب علی الاستحقاق و منبع اسرار و مرتع انوار بود.» (نخشب، ۱۳۶۹: ۱۷۰) نور وجود آن‌ها، راهگشای سلوک مریدانشان خواهد شد.

جامی از نور دل پیر می‌گوید که به مانند نور خورشید، جهانگیر است:

پرتو نور دل پیر است آن که چو خورشید جهانگیر است آن

(جامی، ۱۳۵۲: ۲۴۱)

و در نفحات الانس، از دیدار پیری نورانی در خواب سخن می‌گوید: «شبی به خواب دیدم که پیری باشکوه و وقار، محاسنی سفید و به غایت نورانی، به اندرون خانقاه درآمد» (جامی، ۱۳۷۳: ۳۸۲) و مولانا خود را واله نور پیر می‌داند:

من ز نور پیر واله پیر در معشوق محو او چو آینه یکی رو من دو سر چون شانه‌ای

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱۱۱۷)

پیر نورانی در سیرالعباد مفهومی گسترده‌تر یافته است. ظاهراً در سیرالعباد، پیر نورانی به مفهومی انتزاعی تبدیل می‌شود:

پیر مردی لطیف و نورانی	همچو در کفاری مسلمانان
شرم روی و لطیف و آهسته	چیست و نغز و شگرف و بایسته

زمینیی از زمانه خوش روتر
گفت من برترم ز گوهر و جای
اوست کاول نتیجه ی قدم است
علت این سرا و این فرش اوست
کهنیی از بهار نو نوتر
پدرم هست کاردار خدای
آفتاب سپیده عدم است
سبب استوی علی العرش اوست
(سنایی ، ۱۳۴۸ : ۲۵۶)

احتمال دارد که پیر نورانی، در مسیر به فساد گراییدن خانقاه‌ها، از مفهومی واقعی به مفهومی انتزاعی تبدیل شده باشد. دلزدگی حقیقت جویانی نظیر حافظ، ایشان را بر آن داشت تا شیوخ انتزاعی خویش را در عرفان اسلامی مطرح کرده و بر جنبه‌ی نورانی آن‌ها تاکید ورزند.

۳-۲. زیارو

استفاده از تمثیل زیارو، به عنوان نماد تجلی حق، اگرچه به ندرت استفاده می‌شود ولی بسیار حائز اهمیت است. پورنامداریان برخی از این تجلی‌ها را البته بدون اشاره به آنچه ما می‌گوییم، جمع آوری کرده است. یکی از این موارد، آن چیزی است که عین القضاة می‌گوید: «چون او-جل جلاله- خود را جلوه‌گری کند، بدان صورت که بیننده خواهد به تمثیل به وی نماید. در این مقام من که عین القضاةم، نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد و هر دو نور برآمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد» (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۳۰۳). این تمثیل، در معارف، به صور علمیه حق، موسوم شده است: «ارواح مطهره مقدسه، که صور علمیه حقیقه‌اند و به ملائکه موسوم‌اند، در خانه‌ی دل مصفای تو در آیند و منزل سازند» (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۱/۱) به رؤیت جمال فرشتگان، در کیمیای سعادت نیز اشاره شده است: «ارواح فرشتگان در صورت‌های نیکو وی را پدیدار آید و پیغمبران را دیدن گیرد و ملکوت زمین و آسمان به وی نمایند و کسی را که این راه گشاده شود کاری عظیم بیند که در حد وصف نیاید» (غزالی، ۱۳۸۶: ۲۳). باورهای انسان‌ها در رابطه با محیط پیرامون و اندیشه‌ی آن‌ها در گزینش صورتی که مطابق با آرمان‌ها یا باورهایشان است، قطعاً وارد متون ادبی آن‌ها خواهد شد. از این رو است که شاهد تلفیق معیارهای زیبا شناختی ملت‌ها با باورهای اعتقادی آن‌ها هستیم.

۴-۳-۲. غذای نور

حس ابدان قوت ظلمت می‌خورد حس جان از آفتابی می‌چرد
(مولوی، ۱۳۸۳: ۵۱/۲)

"غذای نور" اصطلاحی است که بر اساس تعبیر عرفا به ویژه مولانا جلال الدین بلخی، اخذ گردیده است. این مائده‌ی آسمانی که منظور از آن معارف عالم برتر و انوار عالم نور است، در قالب بیانی نمادین، به گونه‌ی طعامی آسمانی، از جانب یک قدیس، به سالک خورنده می‌شود. مویز، خرما و سیب، تمثیل‌هایی برای این مائده هستند. در برخی از کتب عرفانی، با عنوان "شیر غیبی" از این طعام یاد شده است، که به نوبه‌ی خود یادآور پرورش افرادی خاص در اساطیر بسیاری از ملت‌ها، توسط نیروها و موجودات آسمانی است. مولانا معتقد است که غذای روح، نور خداست:

قوت حیوانی مراورا ناسزاست	قوت اصلی بشر نور خداست
نور عقلست ای پسر جان را غدی	مائده‌ی عقلست نی نان و شوی
از جز آن جان نیابد پرورش	نیست غیر نور آدم را خورش
کین غذای خور بود نه آن خور	زین خورشها اندک اندک بازئیر
لقمه‌های نور را آکل شوی	تا غذای اصل را قابل شوی
چون نزاید از لبش سحر حلال	هر که باشد قوت او نور جلال

(مولوی، ۱۳۸۳: ۳۰۵ / ۲)

او در اثر منشورش، فیه ما فیه نیز از غذای دیگری که سهم روح انسان است چنین می‌گوید: «ترا این غذای خواب و خور غذای دیگر است که ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی. در این عالم، این غذا را فراموش کرده‌ای و به آن مشغول شده‌ای و شب و روز تن را می‌پروری، آخر این تن اسب تست و این عالم آخر او است و غذای اسب غذای سوار نباشد، او را به سر خود خواب و خوری است و تنعمی است، اما سبب آنک حیوانی و بهیمی بر تو غالب شده است تو بر سر اسب در آخر اسبان مانده‌ای و در صف شاهان و امیران عالم بقا، مقام نداری دلت آنجا است، اما چون تن غالبست حکم تن گرفته‌ای و اسیر او مانده‌ای» (مولوی، ۱۳۶۹: ۱۶).

شیر از دیگر تمثیل‌های غذای نور است. تمثیلی که در بسیاری از آثار عرفانی استفاده شده؛ نجم رازی

از پرورش اطفال سلوک به وسیله‌ی شیر غیبی می‌گوید: «و به حقیقت اطفال حقیقت را در بدایت جز به شیر وقایع غیبی نتوان پرورد و غذای جان طالب از صورت و معنی وقایع تواند بود. چنان که شخصی در خدمت خواجه امام یوسف همدانی باز می‌گفت به تعجب که در خدمت شیخ احمد غزالی -رحمه الله علیه- بودم، بر سفره‌ی خانقاه با اصحاب طعام می‌خورد، در میانه‌ی آن از خود غایب شد، چون با خود آمد، گفت: این ساعت پیغمبر(ص) را دیدم که آمد و لقمه در دهان من نهاد. خواجه امام یوسف فرمود: آن نمایش‌هایی باشد که اطفال طریقت را بدان پرورند» (نجم رازی، ۱۳۸۷: ۲۹۷).

برخی از عرفا، خود به تأویل غذای نور پرداخته‌اند. ابن عربی در فصوص الحکم شیر را تمثیلی از علم می‌داند. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۵۱) شمس تبریزی، مویز را نمود زمینی آن مفهوم آسمانی می‌داند: «مصطفی را به خواب دید... مثنی مویز در دامن او کرد... مسلمان شد.» (شمس تبریزی، ۱۳۷۳: ۶۱۷) حکایتی درباره‌ی جدال امام محمد غزالی و برادرش، احمد غزالی، نقل گردیده که در آن از تمثیل خرما استفاده شده است: «نقل است که روزی امام ابوحامد محمد غزالی برادر خود شیخ احمد غزالی را گفتند: نیک درویشی اگر در معرفت حقیقت اهتمام بیش از این می‌فرمودید. امام گفت: شما نیز نیک دانشمندید اگر در معرفت حقیقت اهتمام بیش از این می‌فرمودید. امام گفت: تصور من این است که بر مبارزان میدان حقیقت سبق مراست. شیخ گفت: متاع تصور و پندار را در بازار اسرار چندان رواجی نیست. امام گفت: این را حکمی باید. شیخ فرمودند: حکم پیشوای این راه حضرت رسول الله تواند بود... چون شب در آمد هر یکی در خلوتخانه‌ی خویش به عبادت و توجه پرداختند... ناگاه چشم امام گرم شد می‌بیند که خواجه‌ی کائنات با یاری از در حجره‌ی امام در آمدند و امام را بشارتی به سعادت آشنایی حقیقت دادند و در دست رفیق نبی طبعی بود سرپوشیده، طرفی از آن طبق بگشادند و خرمایی چند از آن در دست امام نهادند» (خوارزمی، ۱۳۶۰: ۴۰).

عسل نیز از تعبیر تمثیلی عرفا در رابطه با غذای نور محسوب می‌شود. در رساله‌ی "گریبان پاره" ابن عربی، آمده است: «و اما اگر نوشیدنی عسل بود، هیچکس قبل از آن شریعتی اتخاذ نمی‌کرد. چه راز نهانی در عسل است که آن خود ملاک قلب‌ها به محل جایگاه آن است» (سعیدی، ۱۳۸۷: ۱۳۴). عسل، غذایی است که منشأ آن به عالم برتر می‌رسد. بنا بر ادعای یک رساله‌ی عرفانی، مگس (زنبور) با خوردن برگ انجیر بهشتی، عسل را تولید کرده: «آدم در بهشت چون نزدیک درخت گندم رفت و از آن بخورد، بنا به نافرمانی امر حق نمود؛ حق تعالی تمام لباس‌ها از بدنش فرو ریخته و جمله اعضایش عریان گردید. روایت است که چهار برگ انجیر بچید [و] بر تن خود پوشید و چون آدم در دنیا قرار گرفت، آن برگ‌ها [از] خود دور کرد. پس به فرمان حق تعالی یک برگ را کرم خورد، ابریشم از او پیدا

شد یک برگ را مگس خورد، عسل ازو پیدا شد...» (افشار، ۱۳۸۲: ۹۴).

۵-۳-۲. آب حیات

معنایی که از "آب حیات" در ادبیات عرفانی، برداشت می‌شود، معادل آن چیزی است که نور خوانده می‌شود. حافظ می‌گوید:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند وندر آن نیمه‌ی شب آب حیاتم دادند
بیخود از شعشعه‌ی پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند

(حافظ، ۱۳۸۳: ۵۰۷/۱)

در بسیاری از موارد، شاهد قرار گرفتن تمثیل‌های نور، در مورد "آب حیات" هستیم. عطار این آب را معادل علم می‌داند:

اگر بنمایدت آن علم صورت بود آن آب حیوان بی کدورت
ترا این علم حق دادست بسیار چو دانستی بمیر آزاد و هوشیار

(عطار، ۱۳۸۷: ۱۷۳)

دیگر مصادیق نور نیز از نظر تمثیلی قابل تطبیق با آب حیات است. نسفی، ملکوت را معادل معنایی "آب حیات" تلقی می‌کند: «بدان که ملکوت دریای نور است و ملک دریای ظلمت است. و این دریای نور آب حیات است» (نسفی، ۱۳۸۹: ۱۹۹).

نتیجه‌گیری

زبان و اندیشه‌ی عارفان، سرشار از رمز، تمثیل و نماد است. در میان تصاویر و تمثیل‌های فراوانی که عرفا به کار برده‌اند؛ می‌توان با تمرکز بر بخشی از مفاهیم و مصادیق عرفانی به درونمایه و شیوه‌ی تفکر عارفان پی برد و نمادها و تمثیل‌های خاص را بازیابی کرد.

با توجه به اینکه هدف غایی عرفان، اتصال به نور حقیقی و ذات لایتناهی حضرت حق است و روند نورانی شدن انسان به عنوان تنها موجودی که توانمندی تغییر را دارد با اتمام قوس نزولی، آغاز می‌شود و در پی سلوکی نمادین، سالک، حجاب‌ها و ابعاد ظلمانی وجودش را کنار زده و بخش نورانی وجودش را که همانا روحش می‌باشد، نجات داده و به شهر حقیقی می‌رساند.

"نور حق" در گونه‌های متفاوتی متجلی می‌شود که می‌توان آن را با توجه به مصادیق و تمثیل‌های مطرح شده در عرفان اسلامی دسته‌بندی کرد. برخی از عرفا، نور را در قالب عناوین خاص نامگذاری کرده‌اند، نظیر نور هدایت و نور عشق. برخی دیگر نورها را در قالب رنگ‌ها بیان کرده‌اند، نظیر نور سبز، نور سیاه، نور زرد و... برخی نیز به تمثیل‌هایی نظیر آب حیات، پیر نورانی، زیبارو و غیره متوسل شده‌اند.

همه‌ی این تقسیم‌بندی‌ها ریشه در گرایش عرفا به نمادپردازی و تمثیل‌گرایی دارد.

منابع و مأخذ

۱. افشاری، مهرا، (۱۳۸۲)، فتوت نامه‌ها و رسائل خاکساریه. مقدمه و تصحیح مهرا افشاری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۲. بختورتاش، نصرت الله، (۱۳۸۰)، نشان راز آمیز: گردونه خورشید یا گردونه مهر. تهران: فروهر.
۳. بهاء ولد، محمد بن حسین خطیبی، (۱۳۵۲)، معارف. تهران: کتابخانه طهوری.
۴. پورالخاص نوکنده‌یی، شکرالله، (۱۳۹۲)، تأملی بر نور و ظلمت در متون فلسفی و عرفان اسلامی. ادربیل: حافظ اندیشه.
۵. ترکه اصفهانی، علی بن محمد، (۱۳۷۵)، عقل یا عشق یا مناظرات خمس. تصحیح و تحقیق اکرم جودی نعمتی. تهران: اهل قلم، دفتر نشر میراث مکتوب.
۶. جامی، عبد الرحمن بن احمد، (۱۳۵۲)، هفت اورنگ. به تصحیح و مقدمه مرتضی مدرس گیلانی. تهران: سعدی.
۷. -----، (۱۳۷۳)، نفحات الانس من حضرات القدس. مقدمه و تصحیح محمود عابدی. چ سوم. تهران: اطلاعات.
۸. چدویک، چارلز، (۱۳۷۵)، سمبولیسم. ترجمه مهدی سبحانی. تهران: مرکز.
۹. حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۸۳)، دیوان غزلیات. تصحیح بهاءالدین خرمشاهی. تهران: دوستان.
۱۰. خوارزمی، تاج الدین حسین، (۱۳۶۰)، ینبوع الاسرار فی نصائح الابرار. به اهتمام مهدی درخشان. تهران: نشر دانشگاه تهران.
۱۱. سعدالدین حمویه، محمد بن موید، (۱۳۸۹)، المصباح فی تصوف. مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
۱۲. سعیدی، گل بابا، (۱۳۸۷)، حجاب هستی (تالیف محی الدین عربی). تهران: زوار.
۱۳. سنایی، محدود بن آدم، (۱۳۴۸)، مثنویهای حکیم سنایی. تصحیح محمد تقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.

۱۴. شایگان، داریوش، (۱۳۸۲)، آیین هندو و عرفان اسلامی. تهران: فروزان رو.
۱۵. شمس تبریزی، محمد بن علی، (۱۳۷۳)، مقالات شمس تبریزی. تصحیح و تعلیق محمد علی موحد. تهران: خوارزمی.
۱۶. شمیسا، سیروس، (۱۳۸۰)، کلیات سبک شناسی. چاپ دوم. تهران: فردوس.
۱۷. عطار، فرید الدین محمد، (۱۳۸۷)، الهی نامه. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
۱۸. علاء الدوله سمنانی، احمد بن محمد، (۱۳۷۸)، چهل مجلس. به اهتمام عبدالرفیع حقیقت. تهران: اساطیر.
۱۹. عین القضاة، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۶)، تمهیدات. با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران. تهران: منوچهری.
۲۰. غزالی، احمد، (۱۳۷۶)، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی. به اهتمام احمد مجاهد. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.
۲۱. غزالی، محمد بن محمد، (۱۳۸۶)، *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. کرین، هانری، (۱۳۸۴)، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*. ترجمه انشاء الله رحمتی. تهران: جامی.
۲۳. کلباسی اشتری، حسین، (۱۳۸۶)، *هرمس و سنت هرمسی*. تهران: علم.
۲۴. گوهرین، صادق، (۱۳۸۸)، *فرهنگ اصطلاحات عرفانی*. تهران: زوار.
۲۵. مظفر، محمدحسن، (۱۳۷۴)، *ترجمه دلائل الصدق*، مترجم محمد سپهری، تهران: امیرکبیر.
۲۶. مولوی، جلال الدین، (۱۳۸۷)، *کلیات دیوان شمس*. تصحیح فروزانفر. تهران: نگاه.
۲۷. -----، (۱۳۶۹)، *فیه ما فیه*. با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
۲۸. -----، (۱۳۸۳)، *مثنوی معنوی*. تصحیح، مقدمه و کشف الابیات از قوام الدین خرمشاهی. تهران: دوستان.
۲۹. میدی، احمدبن محمد، (۱۳۹۸)، *تفسیر کشف الاسرار و عده الابرار*. به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
۳۰. نجم رازی، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۷)، *مرصاد العباد*. تهران: علمی و فرهنگی.
۳۱. نجم الدین کبری، احمد بن عمر، (۱۳۶۸)، *فوائح الجمال و فوائح الجلال*. ترجمه محمد باقر ساعدی خراسانی. به اهتمام حسین حیدرخانی. تهران: مروی.
۳۲. نخشبی، ضیاء الدین، (۱۳۶۹)، *سلک السلوک*. تصحیح غلامعلی آریا. (بی جا)، کتابفروشی زوار.
۳۳. نزهت، بهمن، (۱۳۸۸)، *نماد نور در ادبیات صوفیه*. مجله مطالعات عرفانی. بهار و تابستان. شماره ۹. ص ۱۵۵-۱۸۴.
۳۴. نسفی، عزیز بن محمد، (۱۳۸۹)، *الانسان الکامل*. تهران: طهوری، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.
۳۵. نیکویخت، ناصر، قاسم زاده، سید علی، (۱۳۸۷)، *سمبولیسم نور و رنگ در عرفان ایرانی-اسلامی*. مجله

- مطالعات عرفانی. پاییز و زمستان. شماره ۸. ص ۲۱۶-۱۸۵.
۳۶. وفایی، عباسعلی، زهت، بهمن، (۱۳۸۸)، در پرتو انوار معنوی. دو فصلنامه ادبیات عرفانی. سال اول. پاییز و زمستان. شماره ۱. ص ۱۹۹-۱۶۹.





Light parables in mystical texts

Sareh Tarbiat

Department of Persian Language and Literature, Khorramshahr-Persian Gulf International Branch, Islamic Azad University, Khorramshahr, Iran

Abstract

Succession is the most basic part of mysticism. The philosophy of doing it relates to the various desires of mankind that the return to the land of light and the acquisition of eternal life, which is called "survival" in Islamic mysticism, is the most important reason. Following the fall of man, what "The Descending Arrow" is completed, and human beings, as the only being able to climb and return to the true city, have to move" ascended arc "towards the city of John.

The pathologist sees in the path of conduct an inventory that is sometimes categorized and sometimes lacks a definite benchmark for this; for example, the multiplicity of titles, as well as their displacement over the proposed divisions, is the main obstacle to this process, In this research, which is carried out in a descriptive-analytical manner, we study the parables of light in Islamic mysticism. The obtained result was that all these divisions have had the stem in mystic's gravitation (tendency) to symbolization and allegory.

Keywords: allegory, light, Islamic mysticism, symbol.